Catolicismo e protestantismo como sistemas teológicos

R. P. Cândido Pozo (1925-2011), S. J.

Senhoras e senhores,

Quero agradecer antes de tudo as amáveis e imerecidíssimas palavras que dom Pedro [Sainz Rodriguez (1897-1986)] usou sobre a minha pessoa ao apresentar-me, e passo sem mais, com toda a simplicidade, a tratar do tema que está programado, focando-o, do único jeito que é possível fazer em uma única conferência, no que poderíamos chamar a linha divisória, os grandes princípios divisórios entre catolicismo e protestantismo, o que define o catolicismo e o que define o protestantismo. É impossível em uma única conferência definir ou especificar onde se situa a linha divisória entre catolicismo e protestantismo em questões concretas particulares. A única coisa que poderemos fazer é buscar os grandes princípios que caracterizam o católico diante dos grandes princípios que caracterizam o protestante.

Como ponto de partida destas considerações gostaria de recordar uma observação que Louis Bouyer [1913-2004] fez num livro sumamente interessante. Louis Bouyer tem um livro cujo título é *Do protestantismo à Igreja*[1]. Sobre a sua personalidade, baste lembrar que atualmente [—o A. fala em 1974 (N. do T.)—] é membro da Pontifícia Comissão Teológica Internacional, mas que, antes de ser teólogo católico, foi teólogo protestante.

O interesse do seu livro reside no fato de ser, por um lado, um relato autobiográfico da sua passagem do protestantismo para o catolicismo, mas, simultaneamente, uma reflexão teológica da evolução do seu pensamento, e, por isso, resulta sumamente instrutivo, porque é não apenas o relato de uma aventura pessoal de conversão, mas, ao mesmo tempo, reflexão de um teólogo que foi teólogo protestante e que hoje é um conhecido teólogo católico, sobre o processo teológico que o levou do protestantismo à Igreja.

Já na primeira página do livro, destaca como é curioso que, se se pergunta ao católico mediano o que é um protestante, ele responde normalmente com fórmulas negativas. Perguntando-se a ele o que é um protestante, «é protestante —responderá facilmente o católico médio— quem não crê na Santíssima Virgem nem nos santos, nem na presença real de Cristo na Eucaristia, et cetera». Outras vezes, com uma fórmula ainda mais vaga, nos definirá o protestante como aquele que rejeita a autoridade da Igreja[2].

Essa maneira que o católico médio tem de conceber o protestantismo talvez seja sugerida pelo próprio nome de *protestante*, porque o nome evoca a

1. *Du protestantisme à l’Église*, Paris 1954.

2. *O.c.*, 1.

ideia dum protesto, duma repulsa[3]. Mas tem o sério inconveniente de definir o protestantismo, definir uma teologia, pelo que ela não admite; e definir uma teologia pelo que ela rejeita é definir uma teologia pelo que ela não é, com o que não se nos diz qual o conteúdo positivo da teologia protestante. Definir o protestantismo pelo que este recusa é sinônimo de definir o protestantismo pelo que ele não é.

Vamos tentar dar uma definição positiva do que é o protestantismo, procurando, ao mesmo tempo, compará-lo com o catolicismo. Quero, porém, antes de tudo, fazer um esclarecimento prévio: ao falar de protestantismo, entendo o protestantismo ortodoxo europeu continental. Digo o protestantismo europeu *continental* para não tratar do anglicanismo, que representa um problema totalmente diverso; e, ao dizer protestantismo *ortodoxo*, quero referir-me ao protestantismo que pretende ser fiel aos grandes princípios dos grandes reformadores do século XVI, Lutero e Calvino. Com isto, fica circunscrito o que é que entendo por protestantismo.

Como método para tentar definir o que são o catolicismo e o protestantismo como sistemas, vou tomar dois autores protestantes —creio que assim serei mais objetivo ao definir o que é o protestantismo—, os quais fizeram um esforço por apresentar o que é que caracteriza o sistema protestante diante do sistema católico. Tomo como primeiro autor um teólogo muito conhecido, o bispo luterano Wilhelm Stählin [1883-1975], que tem um livro cujo título é *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel* («Somente. Razão e perigo de uma fórmula polêmica»)[4].

A tese do livro de Stählin é que o que definiria o protestantismo é a fórmula «somente» (*allein*), enquanto o que definiria o catolicismo é a conjunção copulativa «e» (*und*)[5].

Assim, efetivamente, estudando os grandes temas que foram debatidos em Trento, quando foi traçada a linha divisória entre catolicismo e protestantismo, ele salienta como as posições protestantes se expressam com fórmulas que contêm todas a partícula «somente», enquanto as fórmulas dogmáticas que Trento opõe às fórmulas protestantes são sempre formulações complexas, nas quais existe sempre a conjunção «e». Assim, por exemplo, o grande tema da quarta sessão de Trento, sobre a Escritura e a tradição. Defronte à fórmula protestante «Escritura somente», Trento definiria: «Escritura e tradição»[6].

---

3. O nome de «protestante» tem uma origem bastante ocasional e pouco importante do ponto de vista teológico-doutrinal. Procede do *protesto* de seis príncipes alemães e catorze cidades contra as decisões da Dieta de Espira de 1529.

4. Stuttgart 1950.

5. Sobre o livro de Stählin, cfr. H. VOLK, «Verbreitete Basis reformatorischer Theologie?», *Theologische Revue* 47 (1951) 1-6.

6. CONCÍLIO DE TRENTO, sessão 4ª, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, nº 1501.

Quando chegamos aos grandes temas da sexta sessão, a sessão da justificação, o protestantismo dirá «graça somente», enquanto o catolicismo, nomeadamente Trento, oporá «graça e mérito do homem», como descrição do processo complexo pelo qual o homem se salva[7]. O protestantismo, dentro também da temática da sessão sexta, dirá «a fé somente», enquanto Trento, diante deste «somente» protestante, oporá de novo um «e», dizendo que o homem, para justificar-se, necessita da fé e das obras[8].

Assim, Stählin acredita ter apontado uma característica das fórmulas protestantes e uma característica das fórmulas católicas. E é fundamental que essa dupla característica aparece já no momento mesmo do nascimento do protestantismo e no momento mesmo em que a Igreja católica, em Trento, define a sua posição diante dele.

Em suma, enquanto todas as fórmulas caracteristicamente protestantes contêm a partícula «somente», todas as fórmulas católicas contêm a partícula «e».

Esses exemplos, que o próprio Stählin apresenta, poderiam facilmente multiplicar-se. O protestantismo dirá «Cristo somente», enquanto o catolicismo dirá «Cristo e a Igreja» ou «Cristo e Maria». Em todo caso, é interessante notar que se trata de uma fórmula de conjunto, defronte a uma fórmula de exclusividade.

Naturalmente, Stählin pretende apresentar-nos o conteúdo positivo do protestantismo. Contudo, ao escutar a sua exposição, podemos facilmente sentir a tentação de pensar que, na realidade, Stählin não chegou a expressar um conteúdo caracteristicamente positivo do protestantismo, e que, pelo contrário, ao defini-lo com uma fórmula de exclusão, isto é, com um «somente», ele continua definindo-o por rechaçar um segundo membro, ou seja, pelo que o protestantismo rechaça, não admite, não é. Na realidade, porém, Stählin não interpreta esse «somente» como pura repulsa. Crê que, desta maneira, encontrou o núcleo do que é o sistema protestante. Segundo Stählin, o protestantismo seria um sistema no qual Cristo constituiria o centro único de um círculo. Se quisermos representar de maneira geométrica o sistema protestante, para Stählin seria um sistema circular com centro único, enquanto ele pensa que o catolicismo seria uma elipse na qual existem dois focos. Desta maneira, acredita ter mostrado o grande valor positivo do protestantismo, que seria, segundo ele, ter salvaguardado a importância de Cristo, uma importância que não fique diminuída por um segundo ponto focal.

É curioso que a explicação de Stählin se encontra em certas declarações muito interessantes que fez Karl Barth [1886-1968], o maior teólogo protestante do século XX, durante o Concílio Vaticano II. Quando tanto se falava de ecumenismo no Concílio, em entrevista que se publicou em *La Documentation Catholique*, perguntou-lhe o jornalista:

---

7. Concílio de Trento, sessão 6ª, cânon 32: DS 1582.
8. Concílio de Trento, sessão 6ª, cânon 9: DS 1559.

— Qual crê o senhor que é a grande diferença, o grande abismo que separa católicos e protestantes?

E Karl Barth respondeu: uma palavra pequeníssima, a palavra «*et*», a conjunção «e»[9].

Esta é, uma vez mais, a tese de Stählin. Barth aponta a grande dificuldade ecumênica com respeito ao catolicismo nisto: que as fórmulas católicas, através duma conjunção «e», incorporam um segundo membro. Este segundo membro, concebem-no eles —tanto Stählin como Barth— como a introdução de um segundo ponto focal que subtrairia algo à importância absoluta, à absolutez de Cristo Senhor. Portanto, no «somente» Stählin acredita descobrir não só uma fórmula de repulsa, mas o grande valor positivo do protestantismo.

Tenho de observar, antes de tudo, que o problema, tal como Stählin apresenta-o, implica uma grave deformação do que é o sistema católico, porque se se tenta descrever o sistema católico como uma elipse, se está sugerindo que os dois pontos focais têm o mesmo valor. Na realidade, não são equivalentes em nenhuma das fórmulas binárias católicas —principalmente, nas fórmulas em que intervêm o divino e um elemento humano: graça e mérito, fé e obras, Cristo e a Igreja—; em nenhuma destas fórmulas trata-se de elementos ou magnitudes de igual importância. O segundo membro não tem a importância do primeiro; logo, não é possível descrevê-los como dois pontos focais. É absolutamente inviável definir o sistema católico como uma elipse na qual os dois pontos focais seriam equivalentes. Em contrapartida, no entanto, é preciso adicionar que, em teologia católica, o segundo ponto focal, o segundo membro, é fruto do primeiro. (Deixo sempre à parte o problema Escritura-tradição, que é um problema mais complexo, do qual não posso ocupar-me especialmente nesta conferência)[10]. Penso, sobretudo, naquelas fórmulas binárias em que se introduz

---

9. «O maior obstáculo? Bem, poder-se-ia dizer que é uma palavrinha muito pequena que a Igreja romana adiciona depois de cada uma das nossas proposições. É a palavra: *e*. Quando nós dizemos Jesus, os católicos dizem Jesus *e* Maria», «*Les chrétiens non catholiques et le Concile*», *La Documentation Catholique*, 60 (1963) 404.

10. Com respeito à fórmula católica «Escritura e Tradição», para os atuais defensores da teoria de J. R. GEISELMANN [1890-1970], a Tradição estaria subordinada à Escritura enquanto seria a reflexão da Igreja sobre a Palavra de Deus (Escritura), reflexão que se limita a explicar e desenvolver os conteúdos da Bíblia. Os partidários da teoria das duas fontes insistiriam em que, nesta fórmula, não se acrescenta algo humano a um primeiro pólo divino, pois a Palavra de Deus está contida nas duas fontes; ambos os pólos são, portanto, divinos. Sobre a controvérsia recente e uma possível teoria intermédia [a de J. BEUMER (1901-1989)], cfr. C. POZO, «*La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición*», *Orbis Catholicus* 7 ([Roma] 1964 I), 27-32.

[N. do T. — Um artigo homônimo tinha sido publicado como Separata do *Boletín Oficial del Arzobispado de Granada* 117 (1963), p. 372-38. — Mas cf. esp. o mais recente: C. POZO, *Escritura y tradición: a propósito de las recientes monografías de J. R. Geiselmann y J. Beumer*, Separata de: *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28 (1965), p. 179-198, acessível via: “dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=39505”. — E ainda: “Uma visão bem completa da discussão pode ser encontrada em A. VARGAS MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como Reglas de fe según Francisco Suárez* (Granada 1967), p. 2-68.” (C. POZO, *María, Nueva Eva*, (col. *Historia Salutis*), B.A.C., Madrid 2005, p. XXV, n. 32.)]

um elemento divino, a graça, e um elemento do homem, a cooperação humana, o mérito do homem; Cristo, um elemento divino, e um elemento humano, a Igreja; ou Cristo e Maria. Nestas fórmulas binárias é interessante nos darmos conta de que o segundo elemento tudo o que tem, tudo o que representa, recebeu-o do primeiro. A cooperação humana não é algo meramente justaposto à graça, mas é algo que brota da graça, é fruto da graça. As obras não são algo independente da fé. A fórmula de São Paulo em Gálatas 5,6: *a fé que obra pela caridade,* exprime claramente que as autênticas obras cristãs são sempre fruto do elemento primeiro: a fé.

Trata-se, portanto, —e é preciso estar ciente disto— de uma dupla matização que cumpre introduzir no modo como Stählin descreve o sistema católico. Primeira matização: não se trata de magnitudes equivalentes. A segunda magnitude é sempre uma magnitude secundária. Mas, em segundo lugar, a segunda magnitude procede da primeira, recebe toda a sua eficácia, todo o seu valor da primeira. Quando dizemos «Cristo e a Igreja» estamos cientes de que tudo o que a Igreja é, tudo o que ela representa, ela o recebeu de Cristo, seu Senhor; e, quando falamos de Cristo e Maria, sabemos que Maria recebeu tudo em previsão dos méritos de Cristo, que havia de ser seu Filho.

Por outro lado, todavia, há um problema muito sério na exposição que Stählin, com tanta clareza, realizou. O ponto de referência a que Stählin apela, para explicar o que é que caracteriza o protestantismo diante do catolicismo, é o chamado «princípio de exclusividade». Mas esse princípio de exclusividade, entendido em toda a sua radicalidade, ao que leva é a excluir, em nome da absolutez de Cristo, o dialogante humano. Na obra da salvação, no processo da salvação, a maior coisa que Deus fez conosco é fazer-nos partícipes de um diálogo pessoal com Ele. A partir do momento em que se tente explicar o sistema da salvação como um círculo de centro único, se está suprimindo o interlocutor de Deus, se está suprimindo a autonomia, a importância, a personalidade do homem que responde ao chamado de Deus. Está-se subvalorizando a importância do humano como elemento convidado pela graça de Deus, mas capaz de ter uma resposta positiva. O princípio de exclusividade que Stählin expôs com tanta clareza nos leva a outro princípio que, no meu entender, toca muito mais o fundo do problema de catolicismo e protestantismo como sistemas teológicos, e é o chamado «princípio da passividade».

O princípio da passividade já faz décadas foi exposto numa carta pastoral do Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda, publicada em 23 de março do ano 1950[11]. Refiro-me a esta carta pastoral porque a considero extremamente sugestiva. Foi escrita num momento histórico em que o movimento de conversões ao catolicismo, na Holanda, era muito forte. Eram os primeiros anos do

11. *Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk,* ‘s-Gravenhage 1950.

pós-guerra. A carta pastoral é escrita no ano ’50. Era uma situação tal que a Holanda, país tradicionalmente protestante, encontrava-se com um movimento tão forte de conversões para o catolicismo, que faltava muito pouco para que a Holanda começasse a ser um país de maioria católica[12].

Ante essa situação de uma enorme quantidade numérica de homens que passam do protestantismo para a Igreja católica, o Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda julga necessário dirigir-se aos seus fiéis, pretendendo deter esse movimento de abandonos que, naquele momento, a igreja reformada estava padecendo. E, para tanto, estima que o melhor é escrever uma carta pastoral que explique em que consiste o catolicismo e em que consiste o protestantismo. E, efetivamente, a carta pastoral tem como título: «Protestantismo e catolicismo».

Ante a preocupação que esse movimento de conversões produz no Sínodo da Igreja Reformada holandesa, ela acredita que o melhor a fazer é informar aos seus fiéis em que consiste, como sistema teológico, o catolicismo e em que consiste o protestantismo. Desta pastoral existe tradução francesa, *Catholicisme et protestantisme*, que a *Revue Réformée* [Revista Reformada] publicou em 1952[13]; minhas citações de páginas se referirão sempre a esta tradução francesa.

É característico como se trata duma preocupação de esclarecer aos seus próprios fiéis. Assim se escreve, na página 15: «Quem se contenta com *slogans* baratos deverá reconhecer, cedo ou tarde, que não estava instruído sobre a questão. Neste terreno, o ignorante é, certamente, o mais desarmado.»

Para informar aos seus fiéis, o Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda reconhece que entre catolicismo e protestantismo existem muitas divergências, mas crê que, mais do que enumerá-las todas, é necessário buscar o que é que, nos casos mais característicos, permite descobrir a divergência fundamental ou, se se quiser com outra fórmula, a raiz das divergências.

O curioso é que, dado esse enfoque, o primeiro problema que a carta pastoral toca é o problema e o tema de Maria. Digo que é curioso porque, no começo do protestantismo —historicamente falando— o problema primário não foi o problema de Maria, mas o problema da justificação pela fé só; para Lutero, aqui —e não em Maria— situou-se a questão fundamental[14]. Inclusive, pode-se dizer que em sistemática católica e em sistemática protestante, à primeira vista, o tema de Maria não parece que seja primordial. E, contudo, é curioso que essa carta pastoral do Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda comece a

12. De 1909 a 1947 a proporção de católicos com respeito à população total da Holanda subiu de 35% para 38,5%; em 1960 eram em torno de 40%. Tomo estes dados de P. H. WINKELMAN, *Niederlande*: Lexikon für Theologie und Kirche, 2ª ed., 7, 955.

13. III, nn. 11/12 (1952), fasc. 3/4.

14. Este é o problema que muito cedo foi chamado «*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*» (= artigo da Igreja de pé ou caída). Na mentalidade do luteranismo primitivo, se se admite a doutrina da justificação pela fé só, a Igreja está de pé, quer dizer, existe; se não se admite, cai, quer dizer, desaparece a autêntica Igreja de Cristo.

explicar as divergências entre católicos e protestantes pelo tema de Maria. Isso resulta surpreendente, e precisamente porque resulta surpreendente, o próprio Sínodo Geral da Igreja Reformada se sente obrigado a dar uma explicação de por que começa por aí.

«Começaremos —traduzo literalmente— estudando a doutrina romana sobre a Virgem Maria. Não porque esta doutrina seja o ponto de partida do desenvolvimento de toda a teologia católica, mas porque é antes o fruto e o coroamento. Teremos ocasião de constatar que todas as linhas mestras da teologia romana convergem para esta doutrina. Teremos assim uma primeira visão de nossas divergências, a partir da qual será tanto mais fácil descobri-las em outros pontos» (p. 18).

Uma vez pressuposta essa apresentação, a carta pastoral reconhece que Maria tem grande importância na Igreja católica. E reconhece nobremente que há uma série de textos bíblicos que parecem justificar essa estima, essa importância que no catolicismo se atribui a Maria.

A Maria o anjo (Lc 1,28) chama «cheia de graça». Isabel (Lc 1,42) a chamará «bendita entre as mulheres». Maria, cheia do Espírito Santo (no seu hino «*Magnificat*»), dirá: *Eis que daqui por diante me chamarão bem-aventurada todas as gerações* (Lc 1,48). São textos bíblicos que atribuem grande importância a Maria e que justificam e dão um ponto de apoio à importância que Maria tem no catolicismo. Mas o notável é que a carta pastoral prossegue dizendo que, aos olhos da Igreja católica, o texto mais importante não é nenhum dos citados até aqui, mas aquele que contém a resposta de Maria ao anjo: *Eis aqui a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra*» (Lc 1,38) (p. 20).

Nisto, a carta pastoral do Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda coincide exatamente com uma página do tomo primeiro da *Dogmática* de Barth; nela, aludindo à interpretação católica do «sim» de Maria ao anjo, escreveu ele que aqui «se faz visível a heresia da Igreja católica romana»[15].

Para entender a problemática e o porquê dessas afirmações, vejamos como Barth interpreta a passagem da Anunciação. Para Karl Barth a passagem da Anunciação deve ser interpretada realçando —e é o que ele faz ao interpretá-la — todos os elementos de passividade. O homem, o varão, o elemento ativo da geração, é excluído. Maria, o elemento passivo, a mulher, é retido. Maria é o elemento passivo, e, como elemento passivo, é a que protagoniza a Encarnação[16]. Quando Barth escreve que «*Maria empfängt das Wort*», faz um jogo de palavras que só é possível fazer em alemão; com efeito, a frase pode traduzir-se «Maria recebe a palavra» ou «Maria concebe o Verbo». O verbo «*empfangen*» pode significar receber ou conceber. Pois bem, a fórmula dogmática clássica

---

15. *Dogmatik* 1/2, Zürich, ^{4}1948, 157.

16. *Dogmatik* 1/2, Zürich, ^{4}1948, 206s; *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel-Paris, 1950, 66s.

«Maria concebe ao Verbo», «Maria concebe ao Filho de Deus», com o jogo de palavras que o verbo «*empfangen*» permite em alemão, converte-se, na pluma de Karl Barth, em um mero receber passivamente a palavra. Maria recebe a palavra do anjo, recebe-a passivamente, recebe passivamente o Verbo em seu seio. É pura passividade.

Pelo contrário, a teologia católica enfatizou com enorme energia que o «sim» de Maria é a sua grande intervenção na história da salvação. Maria é convidada a participar na história da salvação. Maria recebe o anúncio do anjo, mas esse anúncio é um convite e, a esse convite, Maria responde com uma decisão pessoal. Essa decisão pessoal é que faz Maria ter um papel positivo na história da salvação. Porque, historicamente falando, através da sua decisão e através do seu «sim», o Verbo se fez carne e habitou entre nós, através do «sim» de Maria nos veio o Salvador e através do «sim» de Maria nos veio com o Salvador a salvação.

Há, portanto, uma decisão de Maria, uma colaboração de Maria, um ato pessoal de Maria que é um ato positivo e que tem caráter positivo em ordem à salvação.

Estas observações permitem descobrir como vão se delineando dois sistemas totalmente antagônicos: o sistema da passividade, na qual o homem, o humano, é puramente passivo, e o sistema da colaboração em que Deus toma o homem como colaborador, como elemento que ativamente concorre e coopera com a Sua graça. Antes de seguir adiante, limito-me a assinalar o parágrafo sumamente significativo com que a carta pastoral a que estou aludindo conclui o tema de Maria.

«A razão —diz a carta pastoral— da imensa veneração de que Maria é objeto fica então mais clara. Em Maria a Igreja romana contempla a imagem original e o modelo de toda cooperação humana com a graça divina. Esta é a razão pela qual se esforça por todos os meios em fazer compreender claramente que não pensa de modo algum em fazer dela uma deusa, uma natureza divina, porque é precisamente enquanto criatura humana que ela é digna de tal honra. Em Maria a Igreja romana considera aquilo de que o homem é capaz pela graça de Deus. Certamente, a Revelação vem de Deus! Mas, segundo o plano de Deus, Maria é indispensável enquanto corredentora e servidora no plano da Salvação. Assim, em Maria a Igreja venera aquilo a que a graça de Deus nos chama e o que ela (a graça) nos faz realizar. Maria é a imagem original do crente que é chamado a cooperar com a graça» (p. 20s).

A citação foi um pouco extensa, mas creio que valia a pena. Com este parágrafo se compreende claramente como o problema da mariologia foi enfocado pelo Sínodo Geral da Igreja Reformada da Holanda. Considerou-o como uma amostra do que é o sistema católico. É um sistema no qual a graça não destrói um interlocutor, mas estima que a maior distinção que Deus nos fez

é elevar-nos a interlocutores seus, capazes de responder com uma cooperação ativa ao chamamento da Sua graça. E toda a exposição que a carta pastoral realizará em todos os demais temas de que vai tratar é o mesmo: uma constante referência ao princípio de que, no protestantismo, é sempre Deus o único elemento ativo, enquanto no catolicismo haverá elementos criados que são também considerados elementos ativos, instrumentos ativos. (Depois faremos uma reflexão teológica sobre isto.) Por ora, me limito a enumerar os grandes temas da carta pastoral.

O segundo tema, depois de tratar de Maria, é o conceito de homem[17]. O homem, em ordem à salvação, para o protestantismo, é puramente passivo. A salvação vem unicamente de Deus, o homem é puro objeto da graça, enquanto no catolicismo o homem é cooperador com a graça na sua própria justificação. É o tema da justificação pelas obras, obras que, sem dúvida, procedem da graça, mas que realizamos com decisão pessoal e livre.

A mesma explicação reaparece ao falar dos sacramentos[18]. O tema dos sacramentos em teologia católica é a ideia de que uma realidade criada é feita instrumento da graça de Deus. A água, em toda a sua pobreza, e as pobres palavras que um homem pronuncia enquanto a água é vertida sobre a cabeça de uma criança, se constituem em instrumento pelo qual Deus confere a graça. E, da mesma maneira como me referi ao batismo, poderia referir-me a qualquer outro sacramento. O óleo da unção, essa pobre matéria, esse pobre azeite com que se unge a um moribundo acompanhado dumas pobres palavras humanas, é uma realidade criada feita por Deus instrumento da graça d'Ele.

A carta pastoral, depois dos sacramentos, se ocupa do sacerdócio[19]. A divergência estará sempre no mesmo problema. A ideia católica de sacerdócio será para a carta pastoral do Sínodo da Igreja Reformada Holandesa uma ideia inaceitável, porque é a ideia de um homem que recebe certos poderes de Deus os quais têm influxo positivo na ordem da salvação. Portanto, um homem, uma criatura humana, que em virtude de certos poderes recebidos por Deus influi positivamente em ordem à salvação, e com a sua palavra influi perdoando pecados, com a sua palavra influi tornando Cristo presente e renovando o sacrifício do Calvário, com a sua palavra influi em uma série de atos que têm valor positivo em ordem à salvação. Tanto no tema do homem como no tema dos sacramentos, ou no do sacerdócio, a carta pastoral manterá, como única concepção que o protestantismo pode admitir, uma concepção na qual não se admite uma atividade, um valor de influxo positivo do criado em ordem à Salvação.

É curioso que um dos historiadores do protestantismo e da teologia protestante do começo do século [XX], E. Troeltsch [1865-1923], viu, com toda a

17. *Revue Réformée* 3 (1952) 25-28; o tema se prolonga nas páginas 29-33, ao formular, de outro ponto de vista, a questão da justificação.

18. *Revue Réformée* 3 (1952) 34-42.

19. *Revue Réformée* 3 (1952) 43-54.

exatidão, em que consiste a revolução protestante. Escreve literalmente em um dos seus trabalhos, *Protestantisches Christentum und Kirche* (*Cristianismo protestante e Igreja*):

«A ideia religiosa central do protestantismo é a dissolução da ideia de sacramento, da autêntica e verdadeira ideia católica de sacramento. Num plano de história dos dogmas, este é o ponto decisivo pelo qual, pela primeira vez, rompeu-se definitivamente o sistema católico»[20].

(Não é necessário lembrar que é um autor protestante que escreve.)

Em todo caso, porém, é fundamental advertir onde ele focalizou o problema: a grande revolução protestante consistiu em ter abandonado a ideia católica de sacramento.

O que Troeltsch quer dizer? Quer dizer algo extremamente simples. A ideia católica de sacramento admite que o criado, elementos criados, possam ser feitos por Deus instrumentos da graça d'Ele. Este é o ponto característico do sistema católico segundo Troeltsch, e creio que ele está coberto de razão em ter situado aí o ponto central do sistema católico: no fato de ter aceito, no fato de ter sido consciente de que o criado não somente pode ser feito instrumento da graça de Deus como, no plano de Deus —como veremos a seguir—, foi feito instrumento da graça de Deus. Por sua vez, o que definiria o sistema protestante seria a convicção de que o criado nunca pode ser instrumento da graça, porque nunca pode ser feito instrumento do divino. É, portanto, um sistema no qual as realidades criadas não podem ter influxo positivo na ordem da Salvação.

Passemos a uma consideração ulterior e já quase conclusiva. A partir dessa explicação, a distinção que faz Troeltsch de dois tipos de comunidades, que ele chama comunidades «tipo Igreja» e comunidades «tipo Seita»[21], pode nos ser muito útil para compreender a problemática. Sem dar à palavra «seita» o sentido pejorativo que facilmente tem entre nós, é claro que o protestantismo é uma comunidade de «tipo seita». Porque o primeiro tipo de comunidade —aquela que corresponde ao «tipo Igreja»— concebe a Igreja como uma obra institucional que está de posse da vida da graça e então a distribui entre os seus membros por meio dos sacramentos e através de um sacerdócio instituído para essa finalidade, ao passo que o segundo tipo de comunidade, que seria o tipo protestante, insiste quase exclusivamente na experiência do indivíduo crente como condição para formar parte da comunidade, e diminui até ao mínimo o papel da Igreja como instituição[22]. Ou seja, continuamos na mesma explicação, a existência ou não existência de realidades criadas como instrumentos de graça.

---

20. Em: *Kultur der Gegenwart*, IV, Leipzig, ^{2}1909, 456.

21. Cfr. TROELTSCH, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen», in: *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen, ^{3}1923, 967.

22. Veja-se a descrição de ambas as noções que, para outros fins, faz P. DAMBORIENA, *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*, Madrid 1961, 631.

Gostaria, para concluir, de evocar a exposição de um teólogo protestante recente, de nossos dias, que é Max Lackmann [1910-2000], observador durante o Concílio Vaticano II, e que foi um homem profundamente preocupado com os problemas ecumênicos; Lackmann escreveu um livro interessantíssimo, cujo título é: *Um chamado de socorro da Igreja em prol da Igreja*[23].

Max Lackmann representa o que hoje se chama o «protestantismo revisionista». Tanto é assim, que a primeira parte da sua obra está consagrada a enumerar uma série de pontos do protestantismo tradicional que ele crê que são heréticos e que, por isso, o protestantismo deveria abandonar em absoluto[24]. Todavia, são pontos que se encontram em Lutero. Mas não é a primeira parte de Lackmann a que nos interessa agora, mas a segunda.

Toda a segunda parte vai encabeçada por um título geral cheio de problematicidade: «Como entendemos a Encarnação de Deus? Problemas irresolvidos da doutrina da fé luterana»[25].

Porque, na realidade, está aqui o fundo do problema. O dogma da Encarnação representa a mais clara, a mais palmária negação de que o criado não possa ser feito instrumento do divino[26]. Porque o dogma da Encarnação é nada mais, nada menos que o fato de que o Verbo tomou uma natureza humana, *o Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Mas a natureza humana é algo criado, é uma realidade criada; e o Verbo, a pessoa divina de Cristo, ao encarnar-se, tomou a natureza humana e fez dela instrumento de Sua obra de Salvação. Portanto, encontramos no fato mesmo da Encarnação uma clara afirmação de que uma realidade criada foi feita instrumento de salvação, e foi feita instrumento de salvação no momento mais decisivo da Humanidade. Significa nada menos que o Verbo, ao encarnar-se, toma uma realidade criada e, graças a

23. *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*, Stuttgart 1955.

24. Há anos apresentamos esses pontos em «Diez nuevas tesis luteranas», *Proyección* 4 (1957) 310-314.

25. LACKMANN, *o.c.*, 25.

26. Deve reconhecer-se que a primeira problemática de Lutero foi muito mais limitada. Sua primeira exposição tinha uma coloração meramente histórica: atribuía à corrupção da natureza humana, introduzida pelo pecado dos primeiros pais, a impossibilidade de que o homem colaborasse ativamente na obra da salvação. Contudo, não faltam nele princípios (a total oposição entre o nosso mundo e Deus, entre a Lei e o Evangelho) que logicamente haviam de evoluir no sentido da teologia protestante moderna. Para esta, a razão da impossibilidade de colaboração positiva na obra da salvação não reside numa corrupção histórica da natureza humana como consequência do pecado original, mas situa-se numa perspectiva metafísica: o criado, por ser criado, é incapaz de influxo positivo na obra da salvação. Vejam-se as agudas considerações, sobre os germens que Lutero deixou para esta evolução, feitas por Y. M.-J. CONGAR [1904-1995], «Théologie», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15, 416.

[N. do T. — Num escrito posterior, depois de recordar a passagem, nesta matéria, de uma explicação histórica, no protestantismo clássico, para uma explicação metafísica, no protestantismo moderno, adiciona: "para esta evolução do protestantismo, cf. C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial»: *EE* [= *Estudios Eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*] 41 (1966) 147-150. Ora, basta uma exceção diante de um princípio que se apresenta como metafísico, para que se deva declará-lo falso." (C. POZO, *María, Nueva Eva*, (col. *Historia Salutis*), B.A.C., Madrid 2005, p. XXIV, n. 27.)]

essa realidade criada, nos salva, porque é nessa realidade criada que Ele se faz obediente até a morte, e morte de cruz (cfr. Flp 2,8).

Além disso, todavia, há um tema em São Paulo que é fundamental, e é o tema da Igreja como prolongamento de Cristo, a Igreja como corpo místico de Cristo, a Igreja como uma espécie de —se é lícito falar assim— prolongamento da Encarnação. Toda a apresentação paulina da Igreja é a Igreja como corpo místico de Cristo, a Igreja como algo que prolonga Cristo na história. Cristo, o Jesus de Nazaré, que viveu em um determinado momento histórico em um país muito concreto, depois da sua existência terrena continua em uma existência celeste, mas há uma prolongação d'Ele através da história e através dos tempos que é a Igreja, que é o Seu corpo místico[27].

Por isso, os senhores compreenderão a importância de o Concílio Vaticano II ter aberto a constituição dogmática sobre a Igreja falando que a Igreja é o grande sacramento da salvação dos homens[28]. Era um tema de que já vinha tratando a teologia católica alemã de antes do Concílio. Além dos sacramentos concretos falava-se da Igreja como de um sacramento primordial. Otto Semmelroth [1912-1979], que foi um dos que mais cultivaram esse tema, fazia notar que não se tratava de adicionar um oitavo sacramento aos sete que já conhecemos, mas de nos darmos conta de que estes sete sacramentos são na realidade instrumentos com que a Igreja entra em contato conosco. A ideia pode aclarar-se com um exemplo sumamente vulgar, mas que Otto Semmelroth aduz na sua própria obra fundamental sobre o tema: «A Igreja como sacramento primordial». Claro está que seguramos objetos com a mão; mas quando seguro um livro com a mão, eu o toco com um ou outro dedo, ou com vários. De modo semelhante, a Igreja me toca; mas a Igreja não pode tocar-me senão através dos sacramentos concretos[29]. Não se trata, portanto, de acrescentar um oitavo sacramento aos sete que conhecemos, mas, sim, de perceber que toda a obra da Salvação é um esquema sacramental, porque na realidade, para nos expressarmos com uma concepção de Rahner, o primeiro sacramento, o proto-sacramento, é a Humanidade de Cristo. Então o esquema da Salvação tem uma linha muito clara. Deus, o Verbo, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, se encarna, toma uma natureza humana e surge um proto-sacramento, um grande instrumento de graça, o grande instrumento da graça que é a natureza humana de Cristo. A partir dela, como prolongamento dela, há um sacramento

27. *Seu corpo que é a Igreja* (Col 1,24).

28. «A Igreja é em Cristo como um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano». Constituição dogmática *Lumen gentium*, c. 1, n. 1. A expressão reaparece também na mesma Constituição, c. 2, n. 9, e c. 7, n. 48. Veja-se também a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, c. 1, número 5.

29. Cfr. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, 46s.
[N. do T. — Em português, cf. o estudo de 1972 de O. SEMMELROTH, A Igreja como sacramento da salvação, in: J. FEINER e M. LOEHRER (dir.s), *Mysterium Salutis. Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, trad. br. de Frei Edmundo Binder, O. F. M., Vozes, Petrópolis/RJ 1975, vol. IV/2, p. 81-122.]

primordial que é a Igreja, e a Igreja entra em contato conosco, principalmente, através dos sacramentos concretos[30].

É curioso que foi muito pouco estudada a cristologia de Lutero, mas os poucos estudos que foram feitos sobre ela levam à conclusão de que provavelmente a cristologia de Lutero era bastante monofisita, isto é, não tomava suficientemente em consideração a humanidade de Jesus Cristo, nem a valorizou devidamente[31]. Seria sumamente interessante se investigações posteriores confirmassem esse dado, que, na situação atual dos estudos sobre a cristologia de Lutero, parece estar convertendo-se num dado adquirido. Nesse caso, Lutero não teria compreendido a importância da humanidade de Cristo e, tendo a sua maneira de conceber a cristologia uma tonalidade monofisita (heresia que consistiu em olvidar a importância da humanidade e em falar de uma única natureza de Cristo, que seria praticamente a divina, porque a humana teria ficado volatilizada ao unir-se com o Verbo), ele haveria dado, já então, o primeiro passo decisivo para subvalorizar o humano na obra da Salvação.

Com isto chegamos ao ponto final das nossas considerações. Há duas maneiras de interpretar o protestantismo segundo os teólogos modernos. Uma é o princípio de exclusividade de que nos falava Wilhelm Stählin, que é o princípio do «somente». A outra é o princípio de passividade, que consiste em rechaçar a ideia de que o criado possa ser instrumento da graça de Deus. Diante disso, o catolicismo define-se como um sistema cujas fórmulas são complexas e não simples. Isso é importante porque o mistério nunca pode ser expressado a não ser com fórmulas complexas. Para dar um exemplo bastante simples, no dogma da Trindade, que é o dogma central do cristianismo, toda heresia tenderá a conservar o uno e deixar cair o trino (modalismo) ou a conservar o trino e deixar cair a unidade (triteísmo). Conservar o mistério é afirmar, ao mesmo tempo, o uno e o trino. As fórmulas que expressam o mistério são sempre fórmulas complexas. As fórmulas de exclusividade facilmente têm o perigo de destruir o mistério[32].

---

30. Cfr. K. RAHNER [1904-1984], «Der ekklesiologische Aspekt der Sakramente», in: *Festschrift anlässlich der Hundertjahrfeier der Wiedererrichtung der theologischen Fakultät Innsbruck*, Innsbruck 1958, 72s.

31. Cf. K.[onrad] ALGERMISSEN [1889-1964], *Konfessionskunde*, Hannover 1939, 769s. Por seu turno, Congar escreve: «Pode-se dizer que, para Lutero, o único agente ou sujeito da salvação permanece Deus e que, inclusive em Cristo, verifica-se a famosa *Alleinwirksamkeit Gottes* (= exclusiva atividade de Deus). Inclusive em Cristo, o homem não é, de forma alguma, cooperador de Deus e sujeito junto d'Ele —ainda que seja por Ele, por uma comunicação ou participação d'Ele— da obra salvadora», «Regards et réflexions sur la Christologie de Luther», in: *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 466. *Ibid.*, 485s, nota 112, uma lista de autores que, antes dele, denunciaram em Lutero «um sabor monofisita». Congar prefere falar de «monoergetismo [alt. monoergismo, monoenergismo (N. do T.)], monopráxis ou, se se preferir, monofisismo 'econômico': na economia salvadora, só Deus atua». *Ibid.*, 486.

32. Por isso, e porque o cristianismo tem o mistério como centro, é impossível que a palavra *allein* (= somente) seja característica de sua teologia; cfr. C. POZO, *Valor religioso del acto de fe*,

Em segundo lugar, todavia, o princípio de exclusividade, no fundo, tal como Stählin o expõe, leva ao princípio de passividade, e o princípio de passividade não somente destrói o que há de melhor em nós, que é a possibilidade de ser —porque Deus assim o quis— participantes de um diálogo pessoal com Deus através de uma decisão pessoal e livre, como, além disso, olvida a lei fundamental do cristianismo que é a lei da Encarnação, porque a lei da Encarnação é, estritamente falando, a lei da sacramentalidade. É o fato de que o criado é assumido por Deus para fazê-lo instrumento de sua graça.

Nada mais.■[33]

Granada 1961, 43-46. Pelo contrário, toda a história da Igreja pode ser enfocada através da ideia do catolicismo como síntese (naturalmente não no sentido hegeliano do termo, mas enquanto o respeito do mistério obriga a serem sintéticas as fórmulas que o expressam), como propõe J. LORTZ [1887-1975], *Geschichte der Kirche*, Münster 17 e 18 1953, 23s.

33. [N. do T. (*F. A. Coelho*) — Fonte do original: Cándido POZO, *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, Apresentação de d. Pedro SAINZ RODRIGUEZ, in: C. POZO, *Estudios sobre Historia de la Teología* (*volumen homenaje en su 80º aniversario*), Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2006, p. 21-40; cf. "books.google.com.br/books?id=bjy7RPk1wzoC&pg=PA22".

Não confundir com a conferência homônima, de conteúdo mais ou menos parecido, publicada no periódico *Proyección: Teología y mundo actual* 11 (1964), p. 148-155, acessível via: "dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=39505".

O A. "deu início à sua pesquisa acadêmica como historiador do método teológico para passar depois à dogmática, cultivando especialmente a Escatologia [= teologia das realidades últimas: morte, juízo e céu (via purgatório) ou inferno] e a Mariologia. Foi professor na Universidade Gregoriana de Roma e na Faculdade de Teologia de Granada. Durante três quinquênios foi membro da Comissão Teológica Internacional e, entre 1985 e 2001, interveio nos Sínodos dos Bispos como ajudante do secretário especial." (Cf. Juan José AYÁN CALVO, *In memoriam Cándido Pozo Sánchez, S. J.*, in: *Revista Española de Teología* (Universidad San Dámaso) 72/2 (2012), p. 245-261, acessível via "servicios.redib.org/handle/123456789/459".)]